

Antecedentes teóricos de la etnometodología y el interaccionismo simbólico

Rodríguez Dorantes, Cecilia

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rodríguez Dorantes, C. (1998). Antecedentes teóricos de la etnometodología y el interaccionismo simbólico. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 43(174), 39-60. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.1998.174.49126>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Antecedentes teóricos de la etnometodología y el interaccionismo simbólico

CECILIA RODRÍGUEZ DORANTES

Resumen

En este artículo teórico retrospectivo —producto de una investigación más amplia—, la autora se centra en el estudio y análisis de las potencialidades explicativas de la sociología de la vida cotidiana. En él se pretende ubicar los antecedentes de dos escuelas fundamentales en el estudio del mundo ordinario: la etnometodología y el interaccionismo simbólico. Para ello, la autora organiza su escrito en torno a tres apartados: en el primero se ubican la fenomenología y la filosofía del lenguaje ordinario como las dos grandes vertientes teóricas cuya convergencia dará origen a la etnometodología. En el segundo, se presentan los antecedentes teóricos del interaccionismo simbólico y sus principales postulados. Finalmente, en el tercer apartado se presentan los estudios de la conversación como resultado de las mutuas influencias entre la etnometodología y el interaccionismo simbólico.

Abstract

In this retrospective theoretical article —a product of a broader investigation— the author focuses in the study and analysis of the explanatory potential of everyday life sociology. In it, the author tries to position the backgrounds of two fundamental schools in the study of the ordinary world: ethnomethodology and symbolic interactionism. To that effect, the paper is organized around three sections: the first positions the phenomenology and the philosophy of ordinary language as the two main theoretical streams and their convergence gives birth to ethnomethodology. In the second, she presents the theoretical background of symbolic interactionism and its main propositions. Finally, in the third section, the studies of conversation as a result of the mutual influence between both, ethnomethodology and symbolic interactionism, are presented.

Introducción

El presente ensayo parte del reconocimiento de la importancia del estudio de la vida cotidiana dentro del campo de la sociología y de la necesidad de conocer y analizar las principales fuentes teóricas que han nutrido dicho estudio. Así, el objetivo central del

ensayo es ubicar el origen y los planteamientos sustantivos de dos de las principales corrientes teórico-metodológicas que se han interesado en el estudio de la vida cotidiana: la etnometodología y el interaccionismo simbólico.

La fenomenología y filosofía del lenguaje ordinario

Fenomenología trascendental y fenomenología existencial

La fenomenología trascendental de Husserl

De acuerdo con su etimología, la palabra *fenomenología* deriva del griego *phainein* que significa enseñar, mostrar, aparecer, de la que deriva a su vez *phainómenon*: lo que aparece; y la voz griega *logos*, tratado, estudio. En sentido general, el término refiere al estudio de los fenómenos o apariencias.¹

De acuerdo con Luna Arroyo, la primera utilización del término en la filosofía moderna aparece en el siglo XVIII, momento en que Johann Heinrich Lambert lo utiliza en su *Nuevo Órgano* (1764) para referirse a la parte de su teoría del conocimiento que distingue la verdad del error. Asimismo, Kant adoptó el término para indicar la parte de la teoría del movimiento que considera al movimiento y al reposo de la materia sólo en relación con las modalidades en que aparecen al sentido externo. Por su parte, Hegel llamó *fenomenología del espíritu* a la historia novelada de la conciencia que, desde sus primeras apariencias sensibles, llega a presentarse a sí misma en su verdadera naturaleza, o sea como conciencia infinita o universal. En Hamilton encontramos otro significado del término referido a la psicología descriptiva, y Eduard von Hartman llamó *fenomenología de la conciencia moral* a la compilación de datos empíricos de la conciencia moral, independientemente de su interpretación especulativa.²

Sin embargo, es en el siglo XX cuando la fenomenología aparece en el sentido en que hoy la conocemos, como método y sistema filo-

¹ Juan Pedro Pérez Escamilla, *Diccionario UNESCO de las ciencias sociales*, vol. III, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1987.

² Antonio Luna Arroyo, *La sociología fenomenológica*, México, UNAM-Coordinación de Humanidades, 1978.

sófico propio, gracias a la obra de Edmund Husserl, quien la desarrolló a lo largo de sus escritos, principalmente a partir de sus *Investigaciones lógicas* publicadas entre 1900 y 1901.

La fenomenología se propone descubrir la esencia de los objetos (lo que ellos sean) partiendo de lo inmediatamente dado: los hechos. Esto es lo que tiene en común con el método inductivo, pero se distingue de esta vía cognoscitiva en que no obtiene sus verdades gracias a una generalización practicada sobre innumerables casos concretos, sino que, para alcanzar sus resultados de carácter universal, lo hace tan sólo por medio de un caso particular, de un fenómeno. La fenomenología plantea que sólo a través de semejante hecho concreto e individual se puede comprender la percepción, captar su esencia, y esto es válido para todos los posibles objetos de experiencia y sus relaciones esenciales.

Husserl planteó una diferencia entre la psicología y la fenomenología. Para él, la primera es una ciencia de datos de hechos; los fenómenos que considera son sucesos reales y se insertan en el mundo espacio-temporal junto con los sujetos que pertenecen a tales hechos. En cambio, la fenomenología es una ciencia de esencias (eidética) y no de datos de hechos, y se hace posible sólo por la reducción eidética que pretende purificar los fenómenos psicológicos de sus características reales o empíricas y llevarlos hacia el plano de la generalidad esencial.

Son tres las fases del método fenomenológico, también conocido como método de la intuición de las esencias, ideación fenomenológica o abstracción aleatoria:

- a) *La actitud natural*. Está referida al principio fundamental de la fenomenología que dice “recibir todo lo que se ofrece originariamente en la intuición tal como se ofrece”.³ Esto es, si se desea descubrir fenomenológicamente la esencia de algo, es necesario primero observar con atención todas las cualidades, todos los elementos que constituyen el hecho concreto, es decir, recibir fielmente, del modo más natural, el fenómeno tal como se da.

³ *Ibid.*, p. 73.

-
- b) *La reducción eidética (paréntesis fenomenológico)*. En esta segunda fase se abandona la actitud natural y se lleva a cabo una especie de selección entre los elementos esenciales y los accidentales. Esta exclusión de elementos que no interesan para captar la esencia del fenómeno, afecta a todo posible prejuicio que pudiera enturbiar el proceso gradual de selección encaminado a destacar exclusivamente las notas esenciales. Esta reducción debe “poner entre paréntesis” no sólo el mundo exterior al sujeto, sino también el “yo empírico”, el sujeto tal como se presenta a sí mismo en el compromiso de la experiencia.
- c) *La percepción inmanente o reflexión fenomenológica*. Esta última fase tiene que ver exclusivamente con la unidad de cualidades que ha permanecido inalterable a pesar de la reducción progresiva de lo inesencial. Este paso que va de la pluralidad de todos los elementos a la unidad de aquellos que constituyen propiamente lo que es el hecho concreto, es lo que Husserl llama *reflexión fenomenológica* o *percepción inmanente*. La esencia es un elemento constitutivo de los fenómenos, pues gracias a ella los hechos acaecen, es ella quien los hace posibles.

Este método fenomenológico también se puede llamar *intuicionismo teórico*. Intuicionismo porque pretende alcanzar todas sus verdades a través de una visión o intuición evidente de la propia conciencia y teórico debido a su carácter exclusivamente cognoscitivo. Todo lo que la fenomenología exhibe tiene la pretensión de ser dado directamente en una intuición. Principio de todos los principios es que toda intuición originaria constituye una fuente legítima del conocimiento.

La fenomenología como método descriptivo de la existencia concreta, tal como se practicaba por Husserl y sus primeros seguidores y más tarde por el existencialismo francés, tuvo indiscutible valor e importancia, pero se trata de una etapa que culminó en los años cincuenta y que pasó a la historia. No obstante, lo que actualmente sigue vivo es el método fenomenológico en el sentido de su lema “vuelta a las cosas mismas”, de la apertura a los problemas del hombre y de la ontología. Este lema implica el rechazo a las explicaciones

de la metafísica tradicional. Volver a las cosas significa abandonar toda explicación de los entes a partir de un Ente supremo o de un sector de entes. Se trata de describir para elevarse a un nuevo tipo de explicación; describir no para quedarse en las cosas sino para hacer que se muestre la esencia.⁴

La fenomenología existencial: Schutz

En *Las nuevas reglas del método sociológico* Giddens plantea que es en la década de los sesenta aproximadamente cuando se redescubren los escritos de los filósofos fenomenológicos. Será Schutz quien a través de su obra más importante, *La construcción provista de sentido del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, conecte la sociología comprensiva de Weber con la fenomenología trascendental de Husserl.⁵

Según Giddens, el Husserl de la primera etapa consideraba el “mundo en que se vive” y “la actitud natural” (supuestos corrientes que elaboramos acerca del mundo físico, de las demás personas y de nosotros mismos en la vida cotidiana) como desechos que deben ser eliminados con el fin de revelar la subjetividad en su forma pura. A partir de esto y estando libres de prejuicios, somos capaces de reconstituir el mundo en su singular complejidad. Sin embargo, las dificultades implícitas en esta tarea llevaron a Husserl a revisar algunas ideas en sus últimos escritos y concentrar su atención en el “mundo en que se vive”. Este hecho no cambió radicalmente su posición anterior, sino que lo acercó más a la realidad histórica pero permaneciendo en el nivel de la filosofía trascendental: la existencia mundana debía ser constituida fenomenológicamente.⁶

Sin embargo, la fenomenología en su interior se diversificó y la mayoría de los seguidores de Husserl abandonaron el propósito de producir una filosofía trascendental y se mostraron interesados por la experiencia humana en el “mundo en que se vive”, es decir, en pasar de la esencia a la existencia.

⁴ Ricardo Guerra, “Significación actual de la fenomenología”, en Antonio Zirión (comp.), *Actualidad de Husserl*, México, Patria/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

⁵ Giddens subraya la importancia de recordar que los trabajos de Husserl son más o menos de la misma época que los de Weber.

⁶ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.

Alfred Schutz, discípulo predilecto de Husserl, fue el único seguidor que inició y terminó su carrera con el propósito de aplicar las ideas fenomenológicas a la resolución de los problemas preexistentes en la sociología y se mantuvo fiel a la creencia de que la fenomenología podía y debía proveer la base de una ciencia perfectamente madura de la conducta humana.

Según Giddens:

aunque [Schutz] rinde el debido homenaje al ego trascendental, su programa está realmente dedicado a la fenomenología descriptiva del mundo de la vida: la intersubjetividad no aparece como un problema filosófico sino sociológico [...]. Las preocupaciones de Schutz se refieren a la “actitud natural” en sí, invirtiendo la *epoché* de Husserl.⁷ El hombre en la “actitud natural” no suspende su creencia en la realidad material y social, sino que hace exactamente lo opuesto: suspende la duda de que algo sea distinto de lo que parece. Ésta es la *epoché de la actitud natural*. En su trabajo primero y básico, Schutz parte de la visión de Weber de la “acción significativa”, procurando demostrar que si bien se trata de un planteo correcto en muchos aspectos importantes, necesita ser completado y ampliado por un estudio de la actitud natural, o lo que Schutz llama también, de diversas maneras, “el mundo del sentido común” o el “mundo cotidiano”.⁸

En su introducción a *El problema de la realidad social*, Maurice Natanson señala que sería incorrecto asignar a Schutz la originalidad por su interés en el estudio de la vida del sentido común, ya que la “existencia mundana” ha sido un tema de antiguo y persistente tratamiento filosófico y el mismo Schutz manifiesta su deuda histórica al estudiar a pensadores como: Leibnitz, Bergson, Withead, y sobre todo Husserl. Natanson afirma, además, que si bien Schutz estuvo profundamente inmerso en la fenomenología, también fue un filósofo independiente para quien la fenomenología fue una guía, no un amo.

⁷ *Epoché*: reducción fenomenológica mediante la cual el sujeto suspende su posición natural en el mundo y la pone entre paréntesis, sin hacer ningún uso de ella.

⁸ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas...*, op. cit., p. 29.

Para Schutz, la percepción no es la cuestión decisiva para la orientación y evaluación filosófica, sino que ese lugar lo ocupa la acción. Tomar la acción como punto de partida para una metodología de las ciencias sociales es insistir en la diferencia cualitativa entre los tipos de realidad investigados por las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los hombres no sólo son elementos del campo de observación del hombre de ciencia, sino intérpretes de su propio campo de acción. El primer desafío que tienen quienes pretenden comprender la realidad social es asimilar la subjetividad del actor, captando el sentido que un acto tiene para él. La tarea del investigador social es reconstruir la forma en que los hombres interpretan, en la vida diaria, su propio mundo.

De esta manera, la filosofía de Schutz pretende descubrir, en profundidad, los presupuestos, estructura y significación del mundo del sentido común; y así abordó el problema de obtener una fundamentación racional de la vida cotidiana mediante un examen de múltiples tipificaciones.

En Schutz, el mundo del sentido común es el escenario de la acción social; en él unos hombres se relacionan con otros y tratan de entenderlos tanto como a sí mismos. No sólo actuamos dentro del mundo, sino sobre él y nuestro propósito no es tanto interpretarlo o comprenderlo, sino efectuar cambios en él. La realidad del sentido común es la matriz de toda acción social, pero cada individuo se sitúa en ella de acuerdo con lo que Schutz llama su "situación geográfica": totalidad de la experiencia que una persona construye en el curso de su existencia concreta. El individuo, como actor en el mundo social, define la realidad que encuentra.

Tomando como punto de partida el postulado de Weber referente a la interpretación subjetiva del sentido, Schutz se interesa sobre todo por la comprensión de la acción social como el sentido que el actor le asigna, el sentido que su acción tiene para él. Como experiencia del conocimiento del sentido común, la *verstehen* significa simplemente que en la vida diaria los hombres interpretan su mundo, desde su primer momento, como dotado de sentido. Si la preocupación primordial del investigador social debe ser el sentido que el actor asigna a su propio acto, se deduce que el actor es responsable de definir dicho sentido así como la situación de la cual forma parte. Si el actor define o no su situación de un modo que

corresponde en general a lo que se denomina hechos “objetivos”, su acción tiene sentido y es muy significativa para el investigador. El hecho de que haya no sólo multiplicidad sino relatividad en la definición que hacen de una situación diferentes actores o incluso el mismo actor en diferentes momentos, forma parte de la estructura esencial de la vida diaria. Comprender el mundo social quiere decir comprender el modo en que los hombres definen su situación.⁹

La filosofía del lenguaje ordinario

La segunda vertiente teórica de la que surge la etnometodología es lo que se conoce como *Filosofía del lenguaje ordinario*. De acuerdo con Carrió y Rabossi, afirmar que una filosofía pone énfasis en el lenguaje ordinario o natural puede querer decir, entre otras cosas, que sustenta o recomienda algunas de las siguientes tesis o actitudes:

1. Para tratar los problemas filosóficos —cualesquiera que sean éstos— hay que usar un lenguaje llano, claro y simple. Hay que evitar la jerga altamente especializada y generalmente incomprensible que muchos consideran indispensable para hacer filosofía.
2. Los problemas filosóficos, sin excepción, son pseudo-problemas. Se originan en abusos cometidos en directo detrimento del lenguaje ordinario o natural, cuando se pretende usarlo fuera de los contextos donde cumple cabalmente su función. Un lenguaje es una forma de vida. No se le puede considerar aisladamente y en sí, con independencia de las múltiples funciones que cumple en el cuadro de la vida de quienes lo emplean.
3. La tarea de la filosofía consiste básicamente en elucidar conceptos ordinarios, incorporados al lenguaje común. Hacer filosofía es poner en claro el complejo aparato conceptual presupuesto en el empleo ordinario de palabras y expresiones cruciales que, en su mayoría, pertenecen al lenguaje cotidiano, no especializado.

⁹ Alfred Schutz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

4. El lenguaje ordinario o natural recoge las principales distinciones que vale la pena hacer, por lo menos en los aspectos prácticos de la vida humana. Ese lenguaje atesora la experiencia secular de la humanidad.
5. Sin prejuzgar la génesis y/o naturaleza de los problemas filosóficos, parece obvio que es indispensable dominar adecuadamente el cúmulo de distinciones y la riqueza de matices que exhibe el lenguaje ordinario. El examen de éste no garantiza la resolución (ni la disolución) de todos los problemas filosóficos, pero constituye un punto de partida obligatorio para cualquier empresa ulterior.¹⁰

Carrió y Rabossi distinguen dos líneas dentro de esta orientación: la primera se vincula al nombre de Wittgenstein y a la obra de sus últimos años; la segunda tiene sus raíces y principal desarrollo en Oxford, y como uno de sus más importantes representantes tiene a J.L. Austin.

La filosofía wittgensteiniana

Para algunos, la filosofía del lenguaje ordinario no es otra cosa que lo que Wittgenstein enseñó desde la década de los treinta en Cambridge. Veamos los antecedentes.

Wittgenstein elaboró dos filosofías diferentes, una en el *Tractatus logico-philosophicus*, publicado en 1921, y la otra en las *Investigaciones filosóficas*, aparecidas en 1953, dos años después de su muerte. A pesar de que hay conexiones entre las ideas de ambos periodos, las diferencias están claramente delimitadas y sus procesos de desarrollo están separados por un intervalo en el que Wittgenstein abandonó la filosofía.

En los primeros años del siglo comenzó a darse un cambio en la concepción de la filosofía, cuyo escenario vino a ser Cambridge y tuvo como principales protagonistas a Russell y Moore. La filosofía dejó de considerarse como el estudio directo del pensamiento y las ideas, para convertirse en el estudio de unos y otras a través de la

¹⁰ J. L. Austin, *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

mediación del lenguaje. En los años veinte, Viena se convirtió en el segundo lugar de esta filosofía lingüística. Wittgenstein siguió el nuevo método e hizo importantes contribuciones al mismo especialmente en su último periodo.¹¹ En ambas etapas, este autor se propuso entender la estructura y los límites del pensamiento utilizando como método el estudio de la estructura y los límites del lenguaje. Su filosofía vino a ser así una crítica del lenguaje, muy similar a la crítica kantiana del pensamiento.

Wittgenstein trató de delimitar exactamente la frontera entre el sentido y el sinsentido. Su intención no sólo era formular instrucciones para no caer en la tentación de decir lo que no puede ser dicho en el lenguaje, sino tratar de entender la estructura de lo que sí puede ser dicho. La naturaleza del lenguaje dice al mismo tiempo lo que se puede y lo que no se puede hacer con él.

De acuerdo con Pears, son dos los cambios principales observados en la filosofía wittgensteiniana entre uno y otro periodo:

1. Abandonó la idea de que la estructura de la realidad determina la estructura del lenguaje y sugirió que ocurre lo contrario: el lenguaje determina nuestra visión de la realidad, porque vemos las cosas a través de él.
2. El segundo cambio doctrinal se da en su teoría del lenguaje. En el *Tractatus* había defendido la tesis de que todos los lenguajes tienen una estructura lógica uniforme que puede ser puesta de relieve con la ayuda del análisis filosófico, pero en el segundo periodo considera que la diversificación de formas lingüísticas revela en realidad la estructura profunda del lenguaje. El lenguaje no tiene esencia común, o en caso de que la tenga, es mínima y no explica las conexiones entre sus diversas formas.

Esta nueva teoría del lenguaje es la clave para entender al último Wittgenstein ya que lo condujo a un cambio metodológico radical. Había pensado que el *Tractatus* proporcionaba los elementos para resolver finalmente los problemas de la filosofía. Cuando se dio

¹¹ David Pears, *Wittgenstein*, Barcelona-México, Grijalbo (Maestros del Pensamiento Contemporáneo), 1973.

cuenta de que estaba basado en una teoría errónea del lenguaje, se vio obligado a buscar un punto de partida modificado, aunque no completamente diferente al anterior. En vez de deducir la estructura y los límites del lenguaje de una teoría lógica-abstracta, trataría de descubrirlos a través de una investigación empírica. El lenguaje es parte de la vida humana y debe ser examinado en ese contexto, con todas sus complejidades de forma y función. Sin embargo, la única precisión que ha podido hacerse sobre su nuevo método es que se trata de un método empírico; en este sentido, concede el máximo interés al examen de los casos particulares. De esta manera la filosofía, bajo la forma de una crítica del lenguaje, baja de la abstracción para apoyarse en tierra firme. Cualquier hecho del lenguaje corriente se hace significativo y justifica el análisis.¹²

La filosofía de Austin

Como ya se señaló, la segunda línea de la filosofía del lenguaje tiene su desarrollo en Oxford, donde el interés por este tema tiene antigua data y raíz aristotélica.

Uno de los filósofos de Oxford que tuvo gran influencia en su tiempo fue John Cook Wilson (1849-1915), quien insistió en que las distinciones corrientes en el lenguaje no pueden nunca ser desatendidas por los filósofos y sostuvo que para el estudio de la lógica es fundamental determinar el uso normal de una expresión lingüística. Cook tuvo como uno de sus filósofos más capaces a H. A. Pichard, el cual fue, a su vez, tutor de John Langshaw Austin.

Sobre Austin (1911-1960) se dice que no tuvo influencia de Wittgenstein y que es difícil determinar si la tuvo de Leibniz aunque al parecer sí se vio influido por John Stuart Mill, quien exhortaba a observar una actitud de respeto hacia los lenguajes naturales.

Para Austin, el lenguaje natural es un punto de partida necesario, digno de toda atención. Las palabras que empleamos a diario son herramientas de las que nos valemos para realizar múltiples tareas. Cualquier intento clasificador resultará estéril y engañoso si no tenemos en cuenta el carácter instrumental del lenguaje y el precepto de "limpieza" de los medios de expresión.¹³

¹² *Idem.*

¹³ J. L. Austin, *Palabras y acciones...*, op. cit.

A este autor se le han atribuido dos tesis o doctrinas básicas, ninguna de las cuales sustentó. La primera dice que el lenguaje ordinario o natural es algo sacrosanto: porque está bien como está, no merece críticas ni enmiendas. De acuerdo con la segunda atribución, los problemas filosóficos se originan exclusivamente en confusiones lingüísticas o en abusos del lenguaje.

Sin embargo, Austin no elevó el lenguaje ordinario a nivel sacrosanto; al respecto dijo que éste no era la última palabra, ya que en principio podía ser complementado, mejorado y superado, pero también afirmó que no se debería olvidar que es la primera palabra. Por otra parte, tampoco privilegió ningún método como el adecuado para llevar a cabo este relevamiento del lenguaje natural.

Austin no se preocupó por rotular sus trabajos. Estos testimonian el reconocimiento del valor intrínseco que tienen los análisis minuciosos de giros y fórmulas del lenguaje ordinario, ligados a los problemas que han preocupado a los filósofos. En tanto tales, esos análisis no tienen por qué ser caracterizados como filosóficos o no filosóficos.

En cuanto a sus aportaciones, se dice que introdujo una problemática auténticamente original con su estudio de las “expresiones realizativas” y bosquejó una teoría general de los actos lingüísticos. Estas aportaciones forman parte de su libro *How to do things with words* (1962), cuyo argumento central es que “decir algo es hacer algo”. Según Austin, cuando alguien dice algo se deben distinguir: *a*) el acto *de decirlo*, esto es, el acto que consiste en emitir ciertos ruidos con cierta entonación o acentuación, ruidos que pertenecen a un vocabulario, que se emiten siguiendo cierta construcción y que, además, tienen designado cierto *sentido y referencia*. Austin denomina a esto el acto locucionario; *b*) el acto que llevamos a cabo *al decir algo*: prometer, advertir, afirmar, saludar, insultar, definir, etcétera, y lo denomina acto ilocucionario, y *c*) el acto que llevamos a cabo *porque decimos algo*: intimidar, asombrar, ofender, apenar, etcétera, y lo llama acto perlocucionario. La conexión entre “a” y “c” es casual, y entre “a” y “b” es convencional.¹⁴

¹⁴ *Idem.*

El producto de la convergencia: etnometodología

Los planteamientos fundamentales de la fenomenología y la filosofía del lenguaje ordinario permiten afirmar que la etnometodología es producto de la convergencia de ambas escuelas. Pese a las diferencias que hay entre estas escuelas filosóficas y de su casi completa falta de influencia recíproca, las dos convergen en el estudio de la vida cotidiana, el mundo del ego en oposición al mundo científico.¹⁵

En 1967, con la publicación de sus *Studies in Ethnomethodology*, Harold Garfinkel dio a conocer este nuevo enfoque del análisis sociológico cuya importancia se reconoció de inmediato pero no sin reservas en la comunidad sociológica. Hay que recordar que esta obra salió a la luz durante una época de caóticos trastornos en las ciencias sociales, en la que el paradigma funcional-estructural parsoniano anteriormente dominante había pasado a la historia de la sociología.¹⁶

Los esfuerzos teóricos de Garfinkel se centraron en problemas relacionados con la teoría de la acción social, la naturaleza de la intersubjetividad y la constitución social del conocimiento. Trató de desligar la teoría de la acción social de su tradicional preocupación por los problemas motivacionales y de recentrarla en los modos en que, conscientes o no, los actores sociales utilizan sus conocimientos para reconocer, producir y reproducir las acciones sociales y las estructuras sociales. Este enfoque reaviva el interés por descubrir las formas en que los actores sociales analizan sus circunstancias y pueden compartir una comprensión intersubjetiva de ellas.

La metodología es definida como “el estudio de los modos en que se organiza el conocimiento que los individuos tienen de los cursos de acción normales, de sus asuntos habituales, de los escenarios acostumbrados”.¹⁷ Este nuevo enfoque requería la plena integración de los análisis de la acción y del conocimiento, misma que se logró sustituyendo el enfoque motivacional del análisis de la acción social por un enfoque metódico (procesal) de este tema, y que se resume en una de sus tesis fundamentales: Garfinkel considera que las acti-

¹⁵ Anthony Giddens, *Las nuevas reglas...*, op. cit.

¹⁶ John Heritage, “Etnometodología”, en Anthony Giddens y Johnathan Turner, *La teoría social hoy*, México, Alianza Editorial/Conaculta, 1991.

¹⁷ Mauro Wolf, *Sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra (Teorema), 1982, p. 110.

vidades a través de las cuales los actores producen y manejan las situaciones de las actividades cotidianas organizadas son idénticas a los métodos que utilizan para hacer explicables esos contextos.

Si bien Garfinkel se formó como sociólogo bajo la dirección de Parsons (desde 1946 hasta 1952), durante los primeros años de la posguerra se apartó profundamente de la teoría parsoniana misma que marginó el problema del conocimiento de los actores sociales, los cuales fueron tratados, según expresión memorable de Garfinkel, como “idiotas que juzgan”, cuya comprensión y razonamiento en situaciones de acción concretas eran irrelevantes para el enfoque analítico de la acción social.¹⁸

En esta formulación del “idiotas que juzga” no hay una concepción del actor social que usa sus recursos interpretativos para entender el carácter de las circunstancias en las que se encuentra y que, como parte de este proceso, determina qué posibles alternativas se evaluarán con relación al orden normativo de los acontecimientos en que se halla envuelto. No hay un análisis de la acción social construido en función de lo esencial para los participantes en esa acción: la inteligibilidad mutua y la explicabilidad moral de la acción. Esto es lo que Garfinkel se propuso desarrollar, es decir, una alternativa al análisis parsoniano de la acción social cuyo énfasis básico estaba puesto en los aspectos motivacionales de la acción. Para desarrollar esta alternativa, Garfinkel utilizó extensamente la obra de Schutz quien, como señalé anteriormente, defendió de forma inapelable la necesidad de tratar el conocimiento del actor en la teoría de la acción.

Para Garfinkel es totalmente gratuito imponer el conocimiento científico como estándar para evaluar los juicios de los actores, ya que esto resulta innecesario y obstaculizador para el análisis de las propiedades de la acción práctica. Si las concepciones ideales de la acción racional se dejan de lado, queda abierto el camino para iniciar investigaciones basadas en las propiedades del conocimiento que el actor aplica realmente al efectuar elecciones razonables entre alternativas de acción. De esta manera, se considera que las investigaciones de este autor sobre las propiedades de las acciones cotidianas y la comprensión ordinaria parten del núcleo mismo de la acción.

¹⁸ John Heritage, *Etnometodología...*, op. cit.

Según Heritage, la principal contribución que la etnometodología ha hecho a la sociología consiste en la transformación de la teoría de la acción que inició Garfinkel. Los aspectos esenciales de este proceso de transformación incluyen la decisión de estudiar las características del razonamiento y de las razones que, en cualquier orientación a nivel consciente, forman parte de la elección entre acciones alternativas, y estudiar el razonamiento sin tener en cuenta hasta qué punto parece racional cuando se contempla desde afuera, es decir, observar las razones de la acción desde adentro de los contextos en que se utilizan. Esto supone hacer a un lado las cuestiones relativas a su validez o eficacia últimas, a fin de estudiar simplemente cómo actúan en la práctica. Todo ello conllevó a un estudio de las acciones sociales de una manera naturalista.

Interaccionismo simbólico: antecedentes teóricos y principales postulados

El interaccionismo simbólico considera la continuación de ciertas partes del pensamiento y de la obra del heterogéneo grupo interdisciplinario de teóricos, investigadores sociales y reformadores sociales de la Universidad de Chicago que ejercieron una influencia determinante en la sociología norteamericana entre 1890 y 1940, fase de institucionalización de la disciplina.¹⁹ Este enfoque tiene sus raíces en el trabajo inicial de George Herbert Mead y Herbert Blumer, entre otros, y como uno de sus principales exponentes a Erving Goffman.²⁰

Fue Herbert Blumer quien, en 1938, nombró *interaccionismo simbólico* a una línea de investigación sociológica y sociopsicológica cuyo principal objeto de estudio son los procesos de interacción, entendiendo por ésta la acción social que se caracteriza por una orientación inmediatamente recíproca, subrayando el carácter simbó-

¹⁹ Hans Joas, "Interaccionismo simbólico", en Anthony Giddens y Johnathan Turner, *La teoría social hoy...*, op. cit.

²⁰ Howard Schwartz y Jerry Jacobs, *Sociología cualitativa. Método para la construcción de la realidad*, México, Trillas, 1984.

lico de la misma. La posición básica de esta orientación es que, para poder comprender los fenómenos sociales, el investigador necesita descubrir la definición de la situación del actor, o sea, su percepción e interpretación de la realidad y la forma en que éstas se relacionan con su comportamiento. Dicha percepción gira sobre su interpretación actual de las interacciones sociales en que él y otros participan, lo cual se apoya, a su vez, en un uso de los símbolos en general y del lenguaje en particular.²¹

El pragmatismo es la fuente filosófica de la Escuela de Chicago y del interaccionismo simbólico; tanto una como otro deben gran parte de su importancia a la transformación de las ideas fundamentales de la filosofía pragmática sobre la acción y el orden social en una teoría concreta de la ciencia social y en investigación empírica. El pragmatismo es una filosofía de la acción que trabajó sobre este concepto con el fin de superar los dualismos cartesianos. El concepto de racionalidad y el ideal normativo de este tipo de pensamiento se expresan teóricamente en la idea de acción autorregulada. La teoría pragmática del orden social está guiada por una concepción del control social en el sentido de autorregulación y resolución colectiva de problemas.

Lo que cuestiona el pragmatismo es que la duda cartesiana tenga sentido y plantea que no podemos partir de la duda absoluta sino que tenemos que comenzar con todos los prejuicios que teníamos cuando comenzamos a estudiar la filosofía. Para el pragmatismo es verdad que una persona puede, en el curso de sus estudios, encontrar razones para poner en duda lo que había comenzado creyendo, pero en este caso duda porque tiene una razón positiva para hacerlo y no por causa de la máxima cartesiana.²²

La influencia decisiva del pragmatismo en la sociología tuvo lugar a través de los trabajos de John Dewey y George Herbert Mead quienes se dieron cuenta de la importancia de refundar el pragmatismo sobre la base de las ciencias biológicas y sociales. Dicha refundación, al principio, tuvo la forma de una psicología funcionalista que trataba de interpretar todas las operaciones y procesos psíquicos (y no

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

solamente cognitivos) desde el punto de vista de su funcionalidad con respecto a la solución de los problemas que los sujetos encuentran en el curso de su conducta.

Dewey critica una psicología que cree haber encontrado su objeto en la formulación de relaciones causales de carácter legal entre los estímulos ambientales y las reacciones del organismo. A este modelo del arco reflejo opone la totalidad de la acción: es la acción lo que determina qué estímulos son relevantes dentro del contexto definitorio de la acción.

En este sentido, una de las críticas más fuertes que se le han hecho a la filosofía social pragmática es que su modelo de acción es tan general que ni siquiera distingue la relación del actor con los objetos de su entorno o con sus semejantes. Fue Mead quien, en su análisis del origen de la comunicación gestual y lingüística humana, encontró una solución al problema, convirtiéndose en la figura central de la Escuela de Chicago. Siguiendo el espíritu pragmático, Mead investigó el tipo de situaciones de acción en que una mayor atención a los objetos del entorno no es suficiente para garantizar una continuación exitosa de la acción. Mead pensaba en los problemas de la acción interpersonal. En las situaciones sociales el propio actor es una fuente de estímulos para su compañero, por ello tiene que poner atención a sus propias formas de actuar, ya que éstas provocan reacciones en su compañero y por tanto se convierten en condiciones para la continuación de sus propias acciones. En este tipo de situaciones son necesarias la conciencia y autoconciencia. En particular, Mead establece las condiciones de la interacción simbólica y la autorreflexión.

Por su parte, John Dewey defiende una teoría cuyo punto de partida es el proceso de acción colectiva. Dentro del marco de las normas de la comunidad, las consecuencias de la acción se perciben, interpretan, evalúan y se tienen en cuenta para la preparación de futuras acciones; y actúan así tanto las instituciones como los individuos y colectividades afectados por las consecuencias. En este proceso de interpretar y evaluar las consecuencias de la acción colectiva, la comunicación entre los afectados desempeña un papel esencial, ya que todos están motivados a participar en esa comunicación para manifestar que se encuentran afectados por las consecuencias. En este modelo teórico, la comunicación dirigida a la re-

solución de problemas de interés colectivo se convierte en una condición esencial del orden social.

Otros dos representantes importantísimos del interaccionismo simbólico son Herbert Blumer y Erving Goffman. La obra de Blumer es fundamental para entender las posteriores generaciones de representantes del interaccionismo simbólico. Según este autor, el interaccionismo simbólico considera que el significado de una cosa no emana de la composición intrínseca de ésta, ni emerge de los elementos psicológicos de la gente. El significado de una cosa para una persona surge de las formas en que otras personas actúan hacia la persona con respecto a la cosa. Sus acciones operan para definir la cosa para la persona; por tanto, el interaccionismo simbólico considera que los significados son productos sociales formados por medio de las actividades de la gente al interactuar.²³

De acuerdo con Blumer, la acción social en el interaccionismo simbólico debe estudiarse en términos de cómo se genera; su formación es una cuestión muy diferente de las condiciones antecedentes que se toman como causa de la acción social. Si bien la acción social posee causas antecedentes y consecuencias que forman parte e influyen en ella, estas causas y consecuencias no constituyen tales acciones. Comprender el proceso de una acción social consiste en explorar el desarrollo por el cual varios individuos o *yos* ajustan mutuamente diversas líneas de acción sobre la base de sus interpretaciones del mundo. En este sentido, el estudio de la acción tendría que hacerse desde la posición del actor, ya que la acción es realizada por él. Para ello es necesario verla como el actor la ve, percibir lo objetos tal y como el actor los percibe, determinar su significado según el significado que el actor les asigne y seguir la línea de conducta del actor tal como éste la organiza. Es decir, tenemos que asumir el papel del actor y ver su mundo desde su punto de vista.²⁴

A principios de los años cincuenta puede ubicarse el fin de la Escuela de Chicago; sin embargo, su herencia intelectual siguió y se diversificó de manera sorprendente: desde la elaboración de la psi-

²³ Blumer Herbert *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, 1969, citado por Schwartz y Jacobs, *op. cit.*

²⁴ Herbert Blumer, "Sociological Implications of the Thought of George H. Mead", en Clinton Joyce Jenser, *Social Theory Revisited*, Hinsdale, Illinois, Dryden Press, 1975, citado por Schwartz y Jacobs, *op. cit.*

cología social interaccionista, pasando por una teoría de los roles y una sociología familiar, hasta los estudios de la vida cotidiana, en los cuales se ubica la obra de Erving Goffman.²⁵

El eje de interés en los análisis de este autor es la estructura de la interacción en cuanto unidad fundamental de la vida social. La sociología goffmaniana es una sociología de recuperación del material de la vida cotidiana de los escenarios habituales que los estudios macrosociológicos descuidan, dejan de lado o ignoran. De acuerdo con Wolf, Goffman no es un sociólogo de las instituciones totales, ni de las conversaciones ni de las estructuras de la experiencia de la vida cotidiana. El intento goffmaniano es describir detalladamente las reglas que, en cierta época de la sociedad, controlan las interacciones de la vida cotidiana.²⁶

La unidad de análisis que aparece más frecuentemente en los trabajos de Goffman es de tipo interaccional, esto es, contempla los encuentros cara a cara entre un número limitado de sujetos. Este autor toma como unidad fundamental de la vida pública las agregaciones casuales, espontáneas, el mezclarse durante y a causa de las actividades cotidianas. Sólo analizando detalladamente los encuentros sociales, las ocasiones de interacción, se pueden establecer las reglas que las personas (inconscientemente) siguen al mezclarse con los demás.

La interacción cara a cara, además de expresar una relación social y algunas características de los sujetos participantes, reproduce las condiciones de formación de una (micro)realidad social. Éste es el origen y el medio principal por el cual un sujeto capta el sentido de la realidad social, de la comprensión del sí mismo propio y del sí mismo de los demás. La estructura de las interacciones, al transformar a los sujetos co-presentes en individuos recíprocamente accesibles a la comunicación, constituye un requisito previo de muchísimas actividades sociales: si no existiese una estructura de la interacción y de los encuentros sociales, la sociedad misma se disgregaría.²⁷

²⁵ Si bien autores como Joas afirman que la obra de Goffman no puede explicarse mediante las premisas del pragmatismo, parte del trabajo de este autor se desarrolló en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad de Chicago, en donde se doctoró en 1953.

²⁶ Mauro Wolf, *Sociología...*, *op. cit.*

²⁷ *Idem.*

El estudio de las conversaciones: etnometodología e interaccionismo simbólico

Finalmente, es importante señalar que la conjunción de la etnometodología y el interaccionismo simbólico ha dado como resultado otra corriente de análisis de la vida cotidiana conocida como *Estudio de las conversaciones*. Estos estudios se iniciaron a finales de los años sesenta con la publicación del libro de Emanuel Schegloff *Sequencing in Conversational Openings* (1968) y la amplia circulación de las lecciones inéditas de Harvey Sacks, realizadas entre 1964 y 1972.

Tanto Sacks como Schegloff hicieron estudios de posgrado con Goffman, y su enfoque sobre el estudio del razonamiento del sentido común que subyace a las acciones ordinarias, puede reflejar influencias convergentes de Goffman y Garfinkel. Ambos autores han seguido a Goffman en la medida en que han abandonado estilos de análisis y descripción etnográficos en favor de ensayos progresivamente sistemáticos para explicitar el razonamiento lógico y práctico que determina la interacción conversacional.²⁸

Según Heritage, el también llamado *análisis de la conversación* es el aspecto distintivo de la etnometodología que más se ocupa del análisis directo de la acción social. Este enfoque ha sido claramente empírico desde el principio; en lugar de especular acerca de las características idealizadas de la acción social, los analistas de la conversación han dirigido sus investigaciones teóricas hacia acciones sociales reales particulares y secuencias organizadas de estas acciones.

La perspectiva básica de este tipo de investigación se ha desarrollado en una serie de ensayos de colaboración entre Sacks, Schegloff y Gail Jefferson. Sus análisis están centrados en los métodos mediante los cuales los miembros ordinarios de una sociedad conducen sus asuntos interaccionales.

La importancia de estos estudios queda patente en el hecho de que la conversación ordinaria no es sólo el medio de interacción predominante en el mundo social, sino también la forma de inter-

²⁸ John Heritage, *Etnometodología...*, op. cit.

acción primaria de socialización. Existen por tanto muchas razones para suponer que las formas básicas de conversación cotidiana constituyen una especie de punto de referencia que sirve para reconocer y experimentar otros tipos de interacción más formales o institucionales. "El objetivo central del análisis de la conversación es descubrir las competencias sociales que subyacen a la interacción social, es decir, los procedimientos y expectativas mediante los cuales se produce y entiende la interacción".²⁹

En sus inicios, el análisis de la conversación se desarrolló en dos dimensiones principales: en la primera, partiendo de la preocupación de Garfinkel y Sacks por la explicación descriptiva, fueron publicados algunos estudios sobre formulaciones léxicas particulares y expresiones referenciales; en la segunda dimensión, que surgió simultáneamente, el análisis se centraba en la organización secuencial de la interacción y fue esta dimensión la que vino a adquirir un creciente predominio en las publicaciones relativas al análisis de la conversación posteriores a 1972. Las más famosas de estas publicaciones se centraban en la organización de las intervenciones en la conversación y en problemas afines.

A partir de la década de los ochenta, el análisis de la conversación comenzó a ramificarse dando lugar a estudios de la interacción en una serie de situaciones institucionales en las que se dan roles sociales claramente definidos, situaciones como aulas, tribunales, entrevistas periodísticas, consultas médicas y otras formas de interacción institucionalmente reguladas.

Por último, cabe subrayar que el análisis de la conversación ha contribuido a la ciencia social no sólo en lo que respecta al análisis de la acción y al desarrollo de nuevas técnicas metodológicas, sino también al aumento del nivel general de sensibilidad sociológica y a la toma de conciencia de la detallada organización de la conducta social.

²⁹ *Idem.*, p. 332.

Bibliografía

- Austin, J. L., *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- , *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1969, citado por Howard Schwartz y Jerry Jacobs en *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Trillas, 1984.
- y Herbert Blumer, "Sociological Implications of the Thought of George H. Mead", en Clinton Joyce Jenser, *Social Theory Revisited*, Hinsdale, Illinois, Dryden Press, citado por Howard Schwartz y Jerry Jacobs, *ibid.*
- Brand, Gerd, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- Giddens, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- Guerra, Ricardo, "Significación actual de la fenomenología", en Antonio Ziri6n (comp.), *Actualidad de Husserl*, México, Patria/Alianza Editorial Mexicana, 1989.
- Heritage, John, "Etnometodología", en Anthony Giddens y Johnathan Turner, *La teorí a social hoy*, México, Alianza Editorial/Conaculta, 1991.
- Joas, Hans, "Interaccionismo simb6lico", en *La teorí a social hoy*, México, Alianza Editorial/Conaculta, 1991.
- Luna Arroyo, Antonio, *La sociología fenomenológica*, México, UNAM-Coordinaci6n de Humanidades, 1978.
- Pears, David, *Wittgenstein*, Barcelona-México, Grijalbo (Maestros del Pensamiento Contemporáneo), 1973.
- Pérez Escamilla, Juan Pedro, *Diccionario UNESCO de las ciencias sociales*, vol. III, Barcelona, Planeta/De Agostini, 1987.
- Schutz, Alfred, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.
- Schwartz, Howard y Jerry Jacobs, *Sociología cualitativa. Método para la reconstrucción de la realidad*, México, Trillas, 1984.
- Wolf, Mauro, *Sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra (Teorema), 1982.